

Dialética perspectivista anarcoindígena

 GUILHERME LAVINAS JARDIM FALLEIROS
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p107-130

resumo Apresentarei hipótese teórica para o diálogo entre formas políticas ameríndias e anarquistas através da antropologia, destacando uma influência anarquista sobre a disciplina e contribuições que o diálogo pode oferecer tanto ao anarquismo quanto à antropologia. Apontarei semelhanças entre reflexões de Pierre-Joseph Proudhon e Claude Lévi-Strauss a partir da perspectiva do anarquista que pode ter influenciado o antropólogo americanista. Tais ressonâncias se desdobram no estudo do “princípio federativo” através do “dualismo político” proudhoniano e no “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política” investigado por Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman nas “formas políticas” ameríndias. Daí surgem desvios da política que apontam para contribuições teóricas e organizacionais dos indígenas para o anarquismo, com especial atenção para as alternativas dos A’uwe-Xavante, com quem tenho feito pesquisa etnográfica. Tais contribuições também afetam certa antropologia conectada ao anarquismo, ambos transformados pela “indianidade”.

palavras-chave Anarquismo; Indígena; Perspectivismo; Dialética; Dualismo.

Anarcho-indigenous perspectivist dialectics

abstract I present a theoretical hypothesis for the dialogue between Amerindian and anarchist political forms through anthropology, highlighting anarchist influence on the discipline and the contributions this dialogue can bring to anarchism as well as to anthropology. Resemblances between Pierre-Joseph Proudhon’s and Claude Lévi-Strauss’ reflections will be pointed from that anarchist’s perspective that may have influenced this americanist anthropologist. Such resonances are unfolded by the study of the “federative principle” through proudhonian “political dualism” compared to the “dualism in perpetual imbalance made politics” researched by Beatriz Perrone-Moisés and Renato Sztutman associated with Amerindian “political forms”. From this meeting point some deviations turn aside from politics, pointing to indigenous theoretical and organizational contributions to anarchism, especially considering A’uwe-Xavante’s alternatives, on which I develop an ethnographical research. Such contributions also affect a certain anthropology connected with anarchism, both transformed by “indianity”.

keywords Anarchism; Indigenous; Perspectivism; Dialectics; Dualism.

Introdução

Apresentarei aqui hipótese teórica para o diálogo entre formas políticas ameríndias e anarquistas.¹ Apontarei semelhanças entre reflexões de Claude Lévi-Strauss e Pierre-Joseph Proudhon a partir de sua dialética serial perspectivista e sem síntese, que pode ter afetado aquele antropólogo americanista dada a influência deste na sociologia francesa e as proximidades entre a dialética proudhoniana e a as oposições binárias lévi-straussianas. Daí se desdobra a aproximação entre o estudo proudhoniano do “princípio federativo” anarquista, através do que ele chama de “dualismo político”, e o “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”, investigado por Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman nas confederações e “chefias” ameríndias, sob a inspiração da racionalidade indígena apresentada por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*.

Com essa relação entre perspectivas diversas pela via (e por desvios) da dialética serial sem termo, sugiro contribuições ameríndias à perspectiva de Proudhon e do anarquismo. Disso propõem-se contribuições tanto à antropologia anarquista existente (ainda que fragmentária, como diria David Graeber) quanto às potencialidades desse diálogo para a disciplina antropológica em termos de sua abertura para a alteridade considerando a dialética entre perspectivas sobre a mesma relação. Tal abertura para a diferença do anarquismo e da antropologia – especialmente a antropologia lévi-straussiana remetida às influências proudhonianas – encontra na dialética indígena e na relação entre perspectivas em diálogo um modo de operar sugerido aqui não só para o anarquismo mas também para uma antropologia anarquista, isto é, que compartilhe com o anarquismo a recusa ao domínio da autoridade unitária.

Mostrarei contribuições na radicalização da crítica à ilusão da “unidade” apontada por Proudhon,² que concebe, em sua dialética serial sem termo, cada série relacional como definida por apenas uma perspectiva, enquanto na dialética ameríndia os polos da oposição binária constituinte de uma série aparecem

¹ Tanto a caracterização do que é anarquista e anarquismo quanto a do que é indígena e ameríndio se prestam a variadas controvérsias, as quais deixo em suspenso, tomando o anarquismo segundo a perspectiva de Proudhon e a definição de ameríndio com base na obra de Lévi-Strauss, cujos sentidos que importam à discussão se apresentarão no processo dialético deste artigo, especialmente da perspectiva A'uwe-Xavante, a partir da qual encontraram-se conexões coerentes com os argumentos tomados destes autores.

² A ilusão da unidade também é considerada por “outra” antropologia que atravessa essa aqui delineada, conforme apresentada por Claude Lefort (2008 [1982]) na forma do “nome do Um” despótico, analisado em *O discurso da servidão voluntária ou o contra-Um* por Étienne La Boétie, autor humanista que Pierre Clastres considera “o desconhecido fundador da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas” pela dominação (2008 [1982]). A aparentemente paradoxal relação entre divisão (em classes) e unidade na forma de um englobamento hierárquico é questão que permeia todo o texto.

como perspectivas distintas da mesma relação. Como nas *Mitológicas*, cada série tem em si uma abertura para outras séries, transforma-se em outras. Assim, a série política também é afetada por ruídos e “perturbações”, por perspectivas diversas tais quais as séries de gênero, de parentesco, de gerações, dos jogos competitivos, dentre outras que poderiam ser consideradas.

Para além da unidade e da equivalência geral presentes no igualitarismo anarquista e no princípio moral – e federativo – da reciprocidade como apresentado por Proudhon (o que seria também uma herança para a clássica Escola Sociológica Francesa), o problema das diferentes perspectivas na América indígena vista por Lévi-Strauss tem como princípio uma busca de “paridade”: “criar simetrias entre relações assimétricas”, segundo a fórmula de Tânia Stolze Lima sobre a relação entre perspectivismo e dualismo. Essa busca é um movimento que não se estabiliza, oscila entre o cíclico e o pendular, aparecendo na alternância das gerações, na sazonalidade cósmica e na oscilação entre o “contra-Estado” (com referência a Pierre Clastres)³ e o “quase-Estado”, entre a fragmentação em pequenos coletivos e a formação de grandes ligas e confederações, como apontam Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman. Assim, ao recusar a “unidade”, a historicidade ameríndia torna positiva certa alternância temporal, malvista pelo republicanismo libertário de Proudhon. Segundo ele, haveria na história estatista europeia e judaico-cristã uma insolúvel luta entre as classes cujas tentativas de estabilização da forma de governo fariam a “Autoridade” sobrepujar a “Liberdade”. Por outro lado, para vários povos ameríndios, a variação pendular da historicidade impediria a estabilização de totalidades e hierarquias, uma instabilidade classificatória contra a distinção entre “dominantes” e “dominados”, o que faz do modo de vida ameríndio uma inspiração para o anarquismo, insistindo em sua necessária abertura para a alteridade.

Enfim, essa reflexão envolve uma leitura crítica de certa antropologia anarquista em sua relação com o americanismo, reafirmando fundamentos ameríndios que ajudam a responder suas questões. E de um modo mais amplo, considera a abertura para a alteridade presente nas afinidades eletivas entre anarquismo

³ A obra de Clastres e a noção de “sociedade contra o Estado” foi muito aproveitada em relação a formas políticas ou potências de oposição ao Estado não contidas pela América indígena, desde a filosofia (DELEUZE; GUATTARI, 1997 [1980]) à antropologia (SCOTT, 2009), passando por aproximações mais diretas com o anarquismo (PASSETTI, 2002; KUPIEC, 2011; GAYUBAS, 2012). A revisão crítica dessas reflexões cabe a outros momentos da pesquisa da relação entre pensamentos “nativos”, anarquismo e antropologia (por exemplo, em seu estudo sobre o sul da Ásia, James Scott propõe a leitura particular de que “sociedades contra o Estado” evadiram-se de Estados existentes, hipótese um tanto redutora para o presente caso). O momento deste artigo é o de trazer a perspectiva ameríndia em sua forma dialética através de uma etnologia política brasileira recente, inspirada por Lévi-Strauss, relacionada ao anarquismo perspectivista e dialético de Proudhon para buscar o máximo de rendimento dessa elegante semelhança que não é mera coincidência.

e antropologia, entre o pensamento de Lévi-Strauss e o pensamento ameríndio, e as ressonâncias proudhonianas na etnologia política ameríndia como indícios do valor da dialética perspectivista anarcoindígena para a prática antropológica.

Uma perspectiva anarquista

Proudhon foi o primeiro militante e autor declaradamente anarquista, tendo marcado a história política europeia do século XIX. Teve sua obra recuperada para as ciências sociais por Célestin Bouglé no início do século XX, influenciando a Sociologia francesa clássica, que Bouglé ajudava a fundar com Émile Durkheim e Marcel Mauss, e outras correntes cujas produções foram parcaamente traduzidas para o português (por exemplo, GURVITCH, 1965; ANSART, 1967), apesar de recentes publicações por conta dos 150 anos da morte de Proudhon celebrados em 2015 (BERTHIER, 2014; BOUGLÉ, 2014 [1911]).

Em suma, para o que interessa aqui, Proudhon propõe uma dialética serial sem síntese – diferente, portanto, da hegeliana, mantendo também boa distância do racionalismo tipológico kantiano (cf. PROUDHON, 1986; 2001 [1863]; BORBA, 2004; BOUGLÉ, 2014). Nessa dialética, as “séries” são ferramentas classificatórias orientadas por oposições binárias que jamais se anulam, a não ser “progredindo” para novas séries. Seus elementos constitutivos são o “ponto de vista” ou “perspectiva” (BORBA, 2004), a “unidade” (“ilusória”, mas determinada pela perspectiva única) e a “relação” (ou “razão”) constituída pela polaridade básica.

Uma de suas obras derradeiras, *Do princípio federativo*, aborda a “série política” a partir dos polos da “Liberdade” e da “Autoridade”, o “dualismo político”. Trazendo referências do Velho Mundo e mesmo criticando o chamado “federalismo” estadunidense,⁴ apresenta uma história não linear, feita de alternâncias que não realizam plenamente a Liberdade justamente por tentarem, sempre sem sucesso, eliminar a Autoridade. “Vermelhos” e “azuis”, “direita” e “esquerda”, acabam mudando de posição ao se aproximar da Autoridade; a elite vale-se da democracia para dominar; a multidão é volúvel e apoia ditaduras;

⁴ Proudhon não pôde ler Henry Lewis Morgan (1877), o que teria antecipado algo deste diálogo anarcoindígena se o autor estivesse aberto às potências de seu próprio pensamento. Pois Morgan chegou a comparar a autonomia das “tribos” que compunham a Liga Iroquesa com a autonomia dos estados na república norte-americana, suposta influência dos Iroqueses aos “pais fundadores” dos EUA em 1755. Todavia, caso visse na Liga Iroquesa alguma semelhança com o anarquismo, Proudhon ainda recusaria a boa vontade de Morgan sobre os EUA: “Pois bem! Quais eram então as ideias, em matéria política, dos americanos? Quais foram os princípios do seu governo? Uma verdadeira embrulhada de privilégios; um monumento de intolerância, de exclusão e arbitrariedade, onde brilhava, como um astro sinistro, o espírito da aristocracia, da regulamentação, de seita e casta”. Todavia julgou a liberalidade “americana” mais como fruto da ajuda francesa do que das supostas “infinitas solidões” da América (PROUDHON, 2001, p. 111-5), ignorando não só que os indígenas americanos pudessem ter “ideias” “em matéria política” quanto sua própria existência.

revoluções e sistemas políticos se sucedem sem eliminar a dominação unitária. Crítico dos golpes violentos, Proudhon tratou as associações de apoio mútuo e o federalismo obreiro internacionalista do século XIX como saída do ciclo vicioso e como prefiguração do modo de vida socialista anárquico: o “federalismo agroindustrial”, uma maneira produtiva e pacífica de dar vazão aos conflitos e ao agonismo que de outro modo resultaria em guerra (PROUDHON, 2001; 2012). Assim Proudhon combina a alternância cíclica à evolução linear, de modo que a tendência da razão política seja rumar da Autoridade à Liberdade, sem contudo eliminar totalmente a primeira.

A federação – definida como “pacto, contrato, tratado, convenção, aliança” entre grupos que se “obrigam recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares” (2001, p. 90) – se organiza de modo que a Liberdade seja maior que a Autoridade, ainda que esta seja impossível de ser eliminada. Para Proudhon a autoridade permanece forte, por exemplo, na família, da qual o autor tem uma concepção estritamente patriarcal. Para além dela, o princípio federativo se desdobra a partir da organização local de pequenos coletivos, cujos delegados seriam porta-vozes em foros supralocais, pulverizando os cargos e distribuindo poder de execução, minimizando a tendência à centralização, multiplicando os centros. As partes, sejam estas membros dos coletivos ou coletivos membros da federação, guardam para si maior liberdade do que concedem, obrigam-se reciprocamente mas podem romper o vínculo quando desejarem.

Proudhon vê na “mutualidade” ou “reciprocidade” o princípio federativo elementar, expresso na forma do “contrato sinalgamático e comutativo” (2001, p. 89). Sinalgamático é um contrato bilateral no qual as partes obrigam-se reciprocamente uma à outra. Comutativo é quando as partes se comprometem a oferecer algo equivalente uma à outra. Outra forma de contrato a que se refere o autor, para a qual chamarei atenção mais tarde, é o de “beneficência”, no qual uma das partes concede à outra uma vantagem gratuita e unilateral, que o autor associa às concessões que os súditos fazem ao príncipe, dada sua Autoridade. De volta às garantias de Liberdade, ainda é preciso que o contrato seja limitado quanto a seu objeto, mantendo-se aberto em todos os outros campos, de modo que ninguém esteja totalmente vinculado a alguém. Na federação, a capacidade de escolha e divisão (libertárias) deve ser garantida perante a centralização e a hierarquia (autoritárias) e suas fantasias de unidade.

Perspectivas em relação na América indígena

Não tão longe da Europa de Proudhon, uma antropologia lévi-straussiana do “diálogo” – segundo Clastres, “a aliança dessas linguagens estranhas” (1968, p. 88) – encontra nos ameríndios certas filosofias, mitologias e formas de organização coletiva que operam como um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LÉVI-STRAUSS, 1991).

Esta formulação a respeito do dualismo ameríndio vem de um trajeto etnológico de Lévi-Strauss ignorado pela crítica anarquista ao troquismo (GRAEBER, 2001; 2011b) presente em parte de sua obra. Em “Reciprocity and Hierarchy” (1944), Lévi-Strauss aponta, nas relações entre metades Bororo, antiequivalências que não resultariam em desigualdade, mas em “subordinações recíprocas”. A metade considerada “superior” em ornamentos era chamada “fraca”, em oposição à “forte” porém “inferior”. Já nos artigos em que aborda criticamente o dualismo, sugere para organizações sociais ameríndias, especialmente as centro-brasileiras, a relação entre o diametralismo das metades e os círculos concêntricos que apontam para a tríade entre centro, periferia e exterior, uma “dialética indígena” (LÉVI-STRAUSS, 1975 [1958]) que alterna duas perspectivas sobre a mesma realidade: a dual e a triádica. Essas reflexões são retomadas pelo autor num de seus últimos comentários a respeito das oposições binárias na mitologia ameríndia, notando uma semelhança entre o peculiar dualismo aí manifesto e aquele que aparece naquelas organizações sociais. Enfim, o que antes considerava como uma tensão entre dualismo e triadismo, reformula como a potência de um dos polos da relação para tornar-se outra relação, um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LÉVI-STRAUSS, 1991).

Em seus estudos sobre lideranças e confederações ameríndias, Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman retomam para a “política” esse dualismo em perpétuo desequilíbrio encontrado em diversos planos – mitológico, organizacional, ritual, corporal e histórico (PERRONE-MOISÉS, 2006; 2011; PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2009; 2010; SZTUTMAN, 2005; 2011; 2013), relacionando diversas entidades, como uma “cosmopolítica” (STENGERS, 2007). Com isso, Perrone-Moisés e Sztutman dão uma afinação dissonante aos estudos de Clastres (2003 [1974]; 2004 [1980]), realçando seu potencial antimaniqueísta ao proporem a oposição binária entre o “contra” e o “quase” – com inspiração na ideia de “quase acontecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Esses autores identificam na América indígena um movimento “entre-dois”, temporal e pendular, que pode ser sazonal ou de longa duração, com formações políticas entre o “contra-Estado” e o “quase-Estado”. O Estado não está simplesmente ausente, pois a possibilidade de um “mau encontro” com ele (CLASTRES, 2008 [1982]) prefigura o “perigo a ser evitado” (SZTUTMAN, 2013). Tais formas políticas acionam coletivos constituídos ora por “chefes” que, para liderar, obrigam-se a dilapidar o poder através da generosidade (LÉVI-STRAUSS, 2009 [1955]; LOWIE, 1960 [1948]; CLASTRES, 2003 [1974]; PERRONE-MOISÉS, 2011), ora pela pulverização e multiplicidade de “cargos” – “donos demais” (FAUSTO, 2008).

Essa entre-dualidade também aparece nos subgrupos de associação e pertencimento entrecruzados, “múltiplos pares de metades” afim de lidar com as “contradições” ameríndias da “subordinação recíproca” (LÉVI-STRAUSS, 1944, p. 268). Nesse entrecruzamento coletivo ocorrem inversões entre centro e periferia, afetando as relações interiores e exteriores, num jogo de perspectivas, se-

gundo Lima (2008). A partir da ideia de perspectiva acionada por Lévi-Strauss, essa autora enxerga em dualismos centro-brasileiros uma espécie formal de perspectivismo⁵ no qual uma perspectiva não engloba a outra, porque mais de uma perspectiva fazem diferir a mesma relação, sem consolidação de hierarquia. Os “dualismos diametral e concêntrico são duas perspectivas por meio das quais cada metade pode imaginar a si mesma e à outra” (LIMA, 2008, p. 220). São formas “contra-hierárquicas” fundadas na “errância do centro”. Sem unidade, não há medida de equivalência, indício de que os indígenas não tenham uma vontade de “igualdade” “clássica”, mas uma “vontade de paridade”: “criar simetrias entre relações assimétricas” (LIMA, 2008, p. 236).

Entre Proudhon e Lévi-Strauss

Entre o “desequilíbrio” pendular do pensamento ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1991) e o tenso “equilíbrio” entre os polos de Proudhon (2001) há conexões e influências: a reabilitação de Proudhon para as ciências sociais no início do século XX liga-se à obra de Bouglé (2014), orientador oficial da famosa tese de Lévi-Strauss (*As estruturas elementares do parentesco*), o que pode ter servido como referência à dialética sem termo do anarquista na conclusão da tese do antropólogo. Ali se localiza o parentesco em “um mundo” de “reciprocidade” entre os polos opostos da “propriedade” e da “comunidade”, extremos da “não reciprocidade” (PROUDHON apud LÉVI-STRAUSS, 1976 [1949], p. 531).

Se a reciprocidade é um princípio federativo para Proudhon, há em Lévi-Strauss a inspiração da importância federativa do parentesco. Já em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss lida com uma “região selvagem” do pensamento que, em sua abertura à diferença, permite o contato entre diferentes pensamentos (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO, 2015), mesmo o de europeus e ameríndios. Ele encontra na bricolagem desse pensamento não “domesticado” o princípio da “razão dialética”, que Lévi-Strauss remete a Karl Marx mas que, a partir do problema da classificação, da seriação e das “oposições binárias”, toma uma feição um tanto mais proudhoniana. Enfim, tomando o desenvolvimen-

⁵ Lima faz referência à noção na própria obra de Lévi-Strauss, mas também dialoga com a concepção de perspectivismo ameríndio que ajudou a delinear com Eduardo Viveiros de Castro (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1992 [1986]; ARHEM, 1993; LIMA, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Utilizo-me desta formulação de Lima, ao invés de recorrer à mais difundida (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), porque ela realça elementos lógicos e topológicos presentes nas abordagens lévi-straussiana e proudhoniana, trazendo questões para a “organização social” anarquista. A autora também faz referência aos A'uwe-Xavante em sua análise, com dados que soam esparsos para o especialista “xavantólogo”, de modo que contribuirei com outros. Enfim, sua formulação se aproxima mais das questões trazidas pelo trabalho junto aos A'uwe-Xavante, apresentando vantagens diante daquela de Viveiros de Castro cujas peculiaridades da relação Cultura/Natureza não aparecem nas concepções desses indígenas centro-brasileiros (FALLEIROS, 2011, p. 284-287 e 318-321).

to dessa reflexão a partir das *Mitológicas*, o movimento entre-dois da política ameríndia visto nas confederações por Perrone-Moisés e Sztutman e a questão da pulverização do poder presente nas filosofias ameríndias assemelham-se ao dualismo político sem síntese e à preocupação com o enfraquecimento da Autoridade presente em *Do princípio federativo*, de Proudhon. Em ambos os casos, a autoridade é necessária justamente a fim de ser contrariada.

Perspectivas ameríndias diante do anarquismo

Essa abertura a elementos ameríndios encontrada no anarquismo proudhonianiano se dispõe agora às críticas. Pois o entre-dois das oposições binárias ameríndias aponta para a existência de perspectivas diversas nas próprias polaridades em relação, o que mantém cada série sempre aberta a transformações – “perturbações” (PROUDHON, 1986) que o próprio Proudhon considera inevitáveis na prática. Aqui as séries não “progridem” (PROUDHON, 1986), distintamente, uma à outra, mas transformam-se, porque cada polo contém em si a potência de outras séries, a opção por outras perspectivas, como nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Quando nenhum dos polos detém o “ponto de vista do todo”, não há uma lógica classificatória na qual gêneros e espécies possam ser distinguidos a partir de unidades comuns (LIMA, 2008).

Dessa forma, a “dialética indígena” leva mais além a crítica de Proudhon à unidade. Sem uma unidade, não há medida de equivalência, mas também não há classes. Mantém-se a reciprocidade na forma de uma assimetria recíproca e insubmissa que recusa a hierarquia. Pois a hierarquia se caracteriza por relações entre centro e periferia nas quais o centro determina o ponto de vista do todo (DUMONT, 1966), à qual a periferia deve se submeter. É o que ocorre quando um dos polos de uma oposição dual (direita e esquerda, por exemplo, com o domínio da primeira, segundo Louis Dumont em *Homo hierarquicus*) determina a visão global, uma razão conforme a qual a série deve progredir. Diversamente, na América indígena, um dos polos se desvia de sua oposição ao outro, num potencial para outras séries. Por exemplo, os A’uwe-Xavante são majoritariamente destros, isto é, mais hábeis com a mão direita, mas afirmam que, contudo, o lado esquerdo é o mais forte, sendo habilidade e força dois fatores incomensuráveis a partir de uma unidade comum.

Tomar a reciprocidade nos termos de Proudhon a partir da perspectiva ameríndia seria ter como “princípio federativo” uma espécie de “contrato sinalgamático” de “beneficência” voluntário, num jogo entre superioridade e insubmissão. Pelo menos, as prestações dessa reciprocidade de viés ameríndio tomam-se entre opostos que não se equivalem nem se cancelam: não há uma única medida. Em outras palavras, se o mundo é pensando através de pedaços do mundo (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO, 2015), cada perspectiva não mede a outra a

partir de si mesma, como objeto, mas sim os cortes operados pela outra a partir de seus próprios, como intencionalidade diversa. Além disso, há naquela conhecida generosidade da “chefia ameríndia” uma inversão da relação entre a beneficência e a Autoridade. Não há sujeição propriamente dita, o reconhecimento da diversidade de intencionalidades obriga quem principia algo (sentido básico da noção de “principal” – SZTUTMAN, 2005) a se sujeitar de algum modo a quem quer que lhe siga.

Aplicando esse truque na Autoridade, a filosofia *trickster* do “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política” pode contribuir para a reflexão crítica sobre a organização anarquista, especialmente sobre formas de organização concêntrica. Tal organização é proposta por correntes “plataformistas” ou “especificistas” do anarquismo, como maneira de lidar com diferenças de participação e comprometimento políticos, pensando também na entrada de novas gerações nos coletivos anarquistas. Propõem-se, por exemplo, distinções de poder decisório dos militantes conforme seu grau de engajamento e conhecimento ideológico (FEDERAÇÃO ANARQUISTA DO RIO DE JANEIRO, 2008), sem atentar para o elemento necessariamente hierárquico do concentrista, como notado por Lévi-Strauss e Louis Dumont. Levando em conta a perspectiva ameríndia, as diferenças de engajamento, participação, conhecimento, idade etc. podem ser afetadas por fatores diametrais, em diálogo com outros “centros”: coletivos internos e externos com perspectivas não englobadas pelo coletivo “especificamente anarquista”, com saberes que não se encaixam na divisão de conhecimentos central, o que demandaria do anarquismo uma maior bricolagem organizativa.

O coletivo “especificamente anarquista” é considerado pelos plataformistas como uma “federação de indivíduos” que, a partir de sua visão global, influenciaria os movimentos sociais em direção a uma federação aos moldes de Proudhon, para quem, todavia, a definição de federação trata de relações entre grupos mais do que entre indivíduos.⁶ Ademais, a errância do centro faz com que se confundam definições muito estritas: se a “federação” é definida como centrípeta e a “confederação” como centrífuga por dicionários clássicos da ciência política (cf. PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2010), que parecem estar subentendidas em reflexões anarquistas recentes⁷ – ainda que Proudhon não diferencie “federação” de “confederação” de modo conceitual –, o princípio (con)federativo ameríndio situa-se entre esses dois pontos, põe as duas forças em ação (PERRONE-MOISÉS;

⁶ A própria noção de “indivíduo” é questionada por Proudhon: “a continuidade da consciência, a permanência do sentido íntimo, a incansável vigília do eu são somente ilusões” (1986, p. 44), apontando para um diálogo ainda por fazer com as noções de pessoa e corporalidade ameríndias em suas entre-dividualidades (para os A’uwe-Xavante, cf. LOPES DA SILVA, 1986; FALLEIROS, 2011).

SZTUTMAN, 2010). Perrone-Moisés (2011) nota que Clastres teria identificado uma dialética semelhante entre forças centrípetas e centrífugas, porém mantinha – como Proudhon – um desejo de equilíbrio, “constantemente ameaçado” pelas forças ameríndias. A releitura crítica dessa dialética mostra, contudo, que o “desequilíbrio” aqui não é homólogo à desigualdade de um único vetor diagonal, mas sim a um movimento contínuo e pendular que não se estabiliza, afetado por mais de um vetor, oscilando “contra o estável” (MACEDO, 2011).

Em *Do princípio federativo*, Proudhon critica a história cíclica e a inconstância das gerações, combinando-a a uma história progressista rumo ao ponto de “equilíbrio” com predomínio federativo da Liberdade sobre a Autoridade. Ainda que anarquista, parece tributário de uma visão de história republicana, identificada desde o antigo Políbio, antecedido por Aristóteles, passando por Maquiavel até chegar aos Federalistas norte-americanos: a busca por superação das revoluções do ciclo vicioso dos sistemas de governo através de um equilíbrio de poderes.⁸ O estudo das formas políticas ameríndias mostra, por outro lado, que seu (con)federalismo se caracteriza por ciclos de maior concentração e maior dispersão: as conjunturas estruturais de “quase-Estado” seriam o ápice de um ciclo de magnificação, encontrando como polo oposto de atração a fragmentação e dispersão em pequenas coletividades, como nas Guianas (PERRONE-MOISÉS, 2006) ou entre os Tupi (PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2010), um desequilíbrio instável de poderes.

A uma historicidade do equilíbrio, contrapõe-se aqui uma historicidade do malabarismo, na qual o balanço dos poderes se vale do tempo. Nos Bororo considerados por Lévi-Strauss, por exemplo, os homens da metade exogâmica matrilinear (de filiação paternal alternada) “superior” estarão, contudo, uma geração abaixo dos homens da metade oposta, “avós” de seus “filhos”, de modo que a “primazia política” viria num “lugar subordinado” no “sistema de gerações” (LÉVI-STRAUSS, 1944).

⁷ A leitura bakuniniana de René Berthier sobre o federalismo de Proudhon parece realçar a força centrípeta, ressaltando a importância da “seção central”, que é a “estrutura que dá à organização seu sentido mais profundo, oferecendo perspectivas ampliadas aos trabalhadores que a ela aderem” (2014, p. 79).

⁸ Agradeço a André Drago por me chamar a atenção à concepção republicana dos ciclos históricos e seu controle a partir da divisão de poderes, com referência a John Pocock (2003 [1975]), o que foi considerado por um vasto campo de estudo de história, historiografia e política sobre o marco de Políbio (cf. INGLIS; ROBERTSON, 2006). O que diferencia Proudhon dessa tradição pode ser sua crítica à propriedade: “como a negação da propriedade leva à negação da autoridade, eu deduzia imediatamente de minha definição este corolário não menos paradoxal: a verdadeira forma de governo é a anarquia” (PROUDHON apud GUÉRIN, 1983, p. 15). A crítica à propriedade ecoa no federalismo de parentesco (entre a “propriedade” e a “comunidade”) e na regra de generosidade da política ameríndia.

Outras perspectivas a'uwe-xavantes

Um malabarismo entre duas metades de quatro grupos cada pode, mais facilmente, ser imaginado para o sistema geracional de “classes de idade” a'uwe-xavante (MAYBURY-LEWIS, 1984 [1967]; FALLEIROS, 2011). A saber: há um circuito de oito “classes” agrupadas alternadamente em metades adversárias, cada metade composta por quatro grupos de trabalho e de ritual, ordenados, no tempo, numa “troca generalizada” (LÉVI-STRAUSS, 1975) agâmica. As “classes” “reencarnam” (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 207) em sucessivas gerações pelo confinamento masculino na chamada Casa dos Adolescentes. O ciclo se completa aproximadamente a cada quatro ou cinco décadas, a “última” “classe” retorna ao começo e seus integrantes vivos tornam-se sua versão “velha” – dois ciclos completam esse movimento “secular” (antigo termo europeu referente ao ciclo vital da pessoa que, no caso a'uwe-xavante, cabe a pessoas muito idosas), de modo que a referência às “classes de idade” de tal ou qual época é base para os relatos mito-históricos (cf. GIACCARIA; HEIDE, 1972; FALLEIROS, 2012a).

Cada um desses oito grupos ou “classes”, ao envelhecer, vai passando por diferentes faixas etárias. Sobretudo nas aldeias maiores, a faixa etária dos “adolescentes”, que é o primeiro estágio de um ciclo vital de uma “classe de idade”, se mantém confinada na Casa dos Adolescentes, indo ao pátio para danças e cantos; a dos já iniciados – porém ainda não considerados maduros – se reúne numa assembleia separada numa metade do pátio; os jovens adultos (“padrinhos” dos “adolescentes”) encontram-se constantemente com seus “afilhados” na Casa dos Adolescentes, mas também se reúnem com os demais “adultos” e “velhos” na assembleia principal. Há um eixo entre diferença de idade e experiência, participação política ritual e aproximação do centro, com a oposição diametral dos mais novos ocupando outros centros. Por exemplo, graças ao antagonismo entre as metades de grupos alternados, um “neto” pode se opor ao próprio “avô”, fazendo provocações a respeito de suas capacidades. Além disso, no português a'uwe-xavante, a Casa dos Adolescentes, que fica na periferia da aldeia, pode ser chamada de “centro”.

Por sua vez, as chamadas “classes de idade” não são propriamente unidades no sentido formal de “classe” (cf. LIMA, 2008). Quando a versão mais nova “reencarna”, a versão “velha” do grupo ainda vive e inclusive pode cooperar com a mais nova de si. Membros de uma “classe” passarão por todos os estágios etários, adquirindo com a passagem do tempo as vantagens bem como as obrigações das “classes” superiores em idade, cujo ápice é também uma espécie de retorno, incompleto, à posição da juventude. Além disso, há uma defasagem nas posições das “classes” de uma das metades em relação à outra (apesar da sequência ser a mesma em cada metade), quando se compara os chamados “Xavante Orientais” aos “Ocidentais” (conforme as diferentes loca-

lizações geográficas consideradas por Maybury-Lewis) – o que, ainda assim, não impede a cooperação de pessoas da “mesma” (posição de) “classe” (ou “grupo”, como dizem os A’uwe-Xavante) quando migram entre as terras indígenas (MAYBURY-LEWIS, 1984; FALLEIROS, 2011).

A transformação ameríndia da série política em outras séries pode se apresentar, portanto, em séries de algum modo negligenciadas pelo anarquismo proudhoniano em seus princípios federativos, como o parentesco, o gênero e as formas lúdicas de conflito.

No parentesco a’uwe-xavante também opera a relação entre concentrismo e metades estudada por Lévi-Strauss. As duas metades patrilineares, *Po’redza’ono* e *Öwawe*, incluem algo como uma terceira (considerada por muitos como estrangeira), *Tob’ratató*, uma espécie de *trickster* do parentesco que expõe suas arbitrariedades (FALLEIROS, 2011). *Po’redza’ono* e *Öwawe* polarizam também uma relação entre concentrismo e diametralismo a respeito de seus mitos de origem (FALLEIROS, 2012a): versões contadas por pessoas da primeira apresentam os antepassados da outra como descendentes do seu antepassado, já versões contadas por pessoas da segunda apresentam já de início ambos os ancestrais como afins.

De um lado, afirma-se superioridade; de outro, recusa-se a submissão pela paridade. Essas metades são compostas por “linhagens” não segmentares, “conjuntos nebulosos” cuja pertença é gradual, não absoluta (SEEGER apud MAYBURY-LEWIS, 1979; SEEGER, 1980). Através de convívio, comensalidade, adoção (inclusive de estrangeiros) e rememoração do parentesco passado, laços são constituídos: pode-se mudar de aldeia e viver com parentes antes “distanciados” que vão se tornando “pais”, “mães” etc.

Extrapolando os termos proudhonianos da política para o parentesco, partindo criticamente da associação determinista feita pelo autor entre autoridade e patriarcado – já confrontada por feministas de sua época, como Jenny D’Héricourt (1860) a partir da radicalização das teses proudhonianas (PRICHARD, 2008) –, há aqui um antideterminismo aberto à prática, não englobado pela autoridade, sob efeito oscilatório da afiliação libertária. Os A’uwe-Xavante sinalizam o princípio federativo do dualismo instável não só na “reciprocidade” exogâmica (PROUDHON apud LÉVI-STRAUSS, 1976), mas na constituição da própria “família” não patriarcal, através de formas não deterministas de filiação e adoção. Mesmo a centralidade “patriarcal” não se aplica propriamente: as “linhagens” seguem a linha paterna e entre elas circulam as mulheres através do casamento, mas as “casas” a’uwe-xavante seguem linha materna e, ao se casar, o homem vai viver com a “família” da esposa.⁹ Lá, por exemplo, as mulheres controlam a comida e determinam sua distribuição.

Aí a série política toma uma inflexão de gênero, pois, desse lugar periférico na aldeia, as mulheres vigiam os homens no centro ou pátio, naquilo

que Sztutman identificou entre outros indígenas como um “panóptico invertido” (2005, p. 255), poder exercido sobre o centro pela periferia. Parece que homens e mulheres a’uwe-xavante polarizariam – nos termos de Graeber sobre reflexões foucaultianas – a coexistência da exibição de poder com o poder de vigilância, invertendo os papéis de gênero burgueses (GRAEBER, 2001, p. 95-6). Talvez nem tanto, já que homens a’uwe-xavante também se caracterizam como vigilantes (MAYBURY-LEWIS, 1984; FALLEIROS, 2010b). Todavia, se há mais de uma perspectiva sobre a mesma relação, a perspectiva masculina não engloba toda a série, e a feminina opõe-se a ela como vigilantes que vigiam vigilantes...

Os A’uwe-Xavante dizem que os homens devem se comportar bem (especialmente os “adolescentes”, que devem manter a castidade, e seus “padrinhos”, que lhes devem ser exemplares) porque as mulheres estão sempre “de olho”. Muitas vezes elas provocam esses “padrinhos”, dizendo que eles só querem “namorar” ao invés de se dedicar ao extenuante trabalho do “dató” (cerimônia, jogo, festa, alegria). Nas danças masculinas, frequentemente as mulheres interferem pegando homens pela mão, uma forma de flerte predatório, pois quem é pego fica obrigado a entregar-lhes algum presente, especialmente caça: quem está no centro deve ser generoso. Mesmo assim as mulheres são às vezes enfaticamente convidadas pelos homens a participar das assembleias, os quais alegam que elas não comparecem porque não querem. E quando a assembleia masculina resolve provocar ainda mais as mulheres ausentes com cantos sardônicos, a brincadeira pode assumir ares mais agressivos, como presenciei num ataque simultâneo das mulheres da aldeia Belém (na Terra Indígena de Pimentel Barbosa), que saíram de suas casas com palhas de buriti em chamas contra os homens que lhes diziam chistes, causando algazarra e fuga (incluindo a deste etnógrafo).

De fato algumas mulheres comparecem com alguma frequência ao pátio, situando-se um pouco mais afastadas do centro. Mas também ocupam o centro em outras ocasiões, ainda que através da periferia, onde o saber estrangeiro é capturado, lugar onde costuma se situar a escola estatal indígena em relação à aldeia (LOPES DA SILVA et al 2002; FALLEIROS, 2011). Esse foi o caso de Bernardina ‘Renhere, pós-graduada em Educação Escolar Indígena, que assu-

⁹ Essa tensão entre as linhas masculina e feminina nas relações de consanguinidade e cognção foi apontada por David Maybury-Lewis como ligada ao casamento de grupos de irmãos com grupos de irmãs (1979). Argumentei (FALLEIROS, 2010a) que há aí “quase” uma “sociedade de casas” (LÉVI-STRAUSS, 1999), num sistema de parentesco “semicomplexo” (HÉRITIER, 1981; 2000) que joga com polos antagônicos – filiação e casamento, transmissões por linhas paternas e maternas – propiciando certa abertura à prática e ao performativo, próxima da bricolagem. Para uma revisão contemporânea sobre o parentesco sob a perspectiva dos A’uwe-Xavante, que hoje lutam pela Terra Indígena de Maraiwatsédé, ver Ramires (2015).

miu a diretoria da escola da aldeia Abelhinha na Terra Indígena de Sangradouro, fato comemorado numa festa na qual compareceram muitas pessoas de diversas aldeias da região, com campeonato de futebol, comida, bebida, dança e um discurso final da homenageada vestindo um grande cocar de “cacique”.

Grandes eventos lúdicos e festivos congregando várias aldeias são comuns entre os A’uwe-Xavante, especialmente aqueles que envolvem as “classes de idade”, com uma complexa circulação de alimentos, terminando com uma corrida de tora entre as metades agâmicas das “classes de idade”. Nessas corridas, irmãos competem contra irmãos, não diretamente contra afins – as metades agâmicas seriam uma maneira de atenuar conflitos entre as metades exogâmicas. Na corrida, pode se dar melhor o time que atrair mais participantes de outras aldeias, pois ela envolve o pesado revezamento de uma tora de buriti. Diferentemente da “federação agroindustrial” proudhoniana, fundada na troca econômica do trabalho – faceta produtiva da força coletiva manifesta no agonismo guerreiro, considerado o motor da história (PROUDHON, 2001; 2012) –, a guerra, segundo Lévi-Strauss, é “atenuada” pelo jogo, especialmente na sugestão de que “a troca” não se basta como um “modelo plausível das relações intertribais” (2011 [1971], p. 338) e mesmo das relações entre grupos de idade.

Assim, em vez de “luta de classes”, há aqui jogos entre “classes de idade”. Eles incluem, hoje, o futebol, adotado pela pacificação dos “waradzu” (não indígenas), como notou Fernando Vianna (2001; 2008), pois os A’uwe-Xavante são capazes de incorporar jogos estrangeiros dada sua abertura à alteridade, base de seu modo de vida. Perrone-Moisés, em tese de livre-docência (2015), apresenta os polos da “festa” e da “guerra” como fundamentos da cosmopolítica ameríndia, segundo a qual política é “coisa de branco” – o que também me dizem os A’uwe-Xavante. Aliás, não ter “classes de idade” é o que faz dos “brancos” menos humanos (FALLEIROS, 2011). Enfim, creio que casos como esses apresentam o jogo como síntese inacabada – em perpétuo desequilíbrio – entre a festa e a guerra, dois polos que misturam agonismo e aliança (con)federativos. Considerando que Perrone-Moisés trata a hospitalidade como elemento fundamental da festa, talvez hospitalidade e jogo competitivo sejam polos opostos da série festiva, de modo que esse jogo contenha a potência de outra série, a guerra, desdobrando-se nesta polarização subsequente – festa e guerra –, assim como o dualismo em perpétuo desequilíbrio se desdobra em cascata, como apresentado por Lévi-Strauss em *História de Lince*.¹⁰

Além disso, os A’uwe-Xavante contribuíram diretamente para a reflexão teórica aqui proposta através da etnografia de Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]),

com a qual se conhece a importância de um movimento pendular entre centrífugo e centrípeto, entre amizade e inimizade etc., já fazendo uma leitura crítica de Clastres.¹¹

Outra perspectiva para a antropologia anarquista

Num artigo elementar para a antropologia anarquista, Brian Morris reconhece uma “afinidade eletiva” entre o anarquismo e a antropologia devida à especial atenção da disciplina às “sociedades sem Estado”, que recusam a dominação e que, como diria Evans-Pritchard, viveriam uma “anarquia ordenada” (MORRIS, 2005, p. 1), o que ecoa uma famosa frase de Proudhon: “anarquia é ordem”. Neste mesmo artigo, aliás, Morris já sugeria uma influência proudhoniana sobre a Escola Sociológica Francesa através de Bouglé.

Já a ideia da falta de Estado, como se sabe, foi criticada por Clastres a partir do “contra-Estado” (2003), noção que sugere uma oposição contínua, um movimento, uma dialética que foi radicalizada pela reflexão sobre o “quase-Estado” no estudo atual das formas políticas ameríndias. Tal dialética também pode ser reconhecida na (coincidente...) “afinidade eletiva” entre o pensamento de Lévi-Strauss e o pensamento ameríndio (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO,

¹⁰ Para os A'uwe-Xavante, o termo “dató” é aplicado da mesma forma àquilo que o português separa entre “festa” e “jogo”, e “datsi'wapé” refere-se tanto a “competição” e “campeonato” quanto a “luta” e “guerra”. Uma “dató” pode conter atividades que eles consideram abertamente competitivas, como “uiwede” (a corrida de tora) ou “oi'ó” (rito específico que envolve a luta entre pré-adolescentes de metades exogâmicas opostas, munidos de porretes feitos de raízes), sendo que este pode às vezes descambar numa briga entre as famílias dos garotos envolvidos, de modo que a diferença entre uma competição lúdica e uma briga ou guerra é apenas o qualificativo “watseté” (“ruim”). “Dató”, além de “alegria”, também quer dizer “olho”, e, se considerarmos que hóspede ou visita é “datsabui'wa”, “aquele que vem ver”, tem-se mais elementos para uma análise mais detida da questão que infelizmente não cabe aqui. Isso posto, renova-se a percepção de David Maybury-Lewis (1971 [1967]) sobre a relação entre “classes de idade” e apaziguamento das tensões e conflitos entre “linhagens” e “facções”. Essa formulação foi criticada alhures (cf. VIANNA, 2001 e FALLEIROS, 2005), já que as “classes de idade” servem também ao conflito. Mas um conflito atenuado, no qual vencer no jogo coloca-se figurativamente no lugar de matar o adversário, como sugerira Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, e como concebem os A'uwe-Xavante – por exemplo, quando alguém está cansado demais para continuar jogando, diz-se que “morreu”, e ganhar no jogo, em sua língua, também se traduz por “trucidar”. Por outro lado, os jogos de futebol dos A'uwe-Xavante, especialmente contra times “waradzu”, podem se tornar bastante aguerridos: recentemente assisti à participação do time de uma aldeia no jogo de um campeonato municipal de futebol no Mato Grosso no qual faltas violentas foram cometidas e cartões vermelhos foram distribuídos.

¹¹ Os A'uwe-Xavante contribuíram inclusive para a aproximação a outra perspectiva teórica dialógica adequada aos ruídos entre falas estranhas, a polifonia bakhtiniana (BAKHTIN, 1988 [1981]) tomada como base para a reflexão sobre a narrativa mítica e formas expressivas do falar político em estudos de autorias distintas (GRAHAM, 1990, 1993; MEDEIROS, 1991), talvez mais influenciados pelo seu diálogo com os indígenas do que entre si (ambos não fazem referência mútua).

2015, p. 3). Um pensamento “não domesticado” ou uma “região selvagem do pensamento” em geral, segundo interpretação de Sztutman da obra Lévi-Straussiana, que permite o reconhecimento da semelhança na diferença. Reconhecimento este que se desdobra tanto no método de Lévi-Strauss quanto na “ciência do concreto” indígena, a partir de oposições binárias constituídas de outras oposições, pensando o mundo por partes do mundo, uma lógica do sensível. Ter identificado um viés proudhoniano no pensamento selvagem reforça o caráter antropológico desse anarquismo e sua abertura à alteridade, potencialmente receptivo à crítica ameríndia. O que ressalta fundamentos anarquistas na antropologia de Lévi-Strauss e na etnologia política por ele inspirada, de modo a considerá-la uma contribuição para a antropologia anarquista sugerida por Morris.

Na trilha de Morris, Graeber identifica no anarquismo uma abertura ao outro, “consciência aguda do alcance das possibilidades humanas” (GRAEBER, 2011a, p. 27). Para Graeber, “podemos encontrar registros de pessoas defendendo posições similares por toda a história”, “mais [...] uma atitude do que um corpo teórico”: recusa da “violência estrutural, desigualdade ou dominação”, a confiança em “outras relações sociais”, como a dádiva maussiana (cf. MAUSS, 2003 [1950]). Graeber vê na dilapidação “econômica” da dádiva algo homólogo à dilapidação clastriana do poder “político” (GRAEBER, 2011a, p. 10, 42-3). Tal comportamento generoso é considerado por Perrone-Moisés (2015) como indício da importância da hospitalidade na América indígena em detrimento da relação de mando e obediência na caracterização da liderança. Hospitalidade que pode ser uma transformação ameríndia da abertura à alteridade identificada por Graeber no anarquismo, de modo que vão se conjugando as “afinidades eletivas” entre anarquismo, antropologia e dialética ameríndia:

E se a ideologia bipartite, tal como apresentada por Lévi-Strauss, se manifesta no que ele chama de “abertura ao outro”, característica dos ameríndios, o próprio Clastres falava em “abertura para o exterior”, a respeito da relação entre política e parentesco, entre os mesmos ameríndios. (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 871)

Entretanto, como sinalizado acima, em seus estudos críticos à noção economicista de troca, Graeber (2001; 2011b) não leva em conta as discussões sobre “reciprocidade e hierarquia” e “dualismo em perpétuo desequilíbrio” realizadas por Lévi-Strauss. Ao tratar da organização em metades pelos povos que formavam a Liga Iroquesa, por exemplo, considera tais organizações como uma forma de “comunismo”, em oposição à “hierarquia”, o que pode ser remetido às “prestações totais” entre metades como resumidas por Mauss (2003).

Segundo Graeber, o “comunismo” de Mauss se explica como uma relação na qual uma pessoa pode tomar aquilo que precisa, sem necessidade de pagamento

ou “reciprocidade” (conceito criticado por Graeber como dependente demais das noções de troca e dívida), um acordo “aberto” no qual as partes teriam o compromisso de manutenção da vida umas das outras (GRAEBER, 2001, p. 159-62). Seria este um “contrato” não sinalgamático ou não comutativo, perguntaria Proudhon? Graeber também passa ao largo do primeiro anarquista francês, ainda que sua crítica à troca faça sentido contra a noção de “contrato sinalgamático comutativo”. Enfim, esta fórmula maussiana de “comunismo” acerta em sua generalidade, mas necessita ser nuançada na compreensão da contribuição ameríndia ao debate.

Já a partir de uma leitura de Terence Turner sobre os Kayapó, Graeber vê as metades como tendência “igualitária” que ofereceria um “senso de unidade”, em oposição aos escalões hierárquicos que levariam à dissolução da aldeia, concebendo as metades como “possibilidade” e a hierarquia como “realidade” (2001, p. 87). Com isso, parece ignorar a relação entre hierarquia e a constituição de uma visão global a partir da “unidade”, enfatizando a “igualdade” entre as metades ao invés de sua diferença.

Como visto, a perspectiva lévi-straussiana considera a implicação entre reciprocidade e hierarquia na tensão do sistema de “metades”, que contém a potência de um terceiro elemento, do qual se desdobram outras oposições, recusando uma defesa ingênua da unidade bem como o maniqueísmo da oposição igualdade/desigualdade. Por isso é importante realçar que, a partir da dialética aqui apresentada, “comunismo” (também sob a clássica fórmula “de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade”, o que Graeber remete indiretamente à influência do anarquista Piotr Kropotkin), “reciprocidade” e “hierarquia” (GRAEBER, 2011b, p. 94-115) não aparecem como princípios distintos (ainda que convivam entre si, como lembra esse autor). São quase como perspectivas diversas sobre a mesma relação e potência para outras, implicadas no mesmo princípio federativo, manifesto em diversas transformações (cujos termos tentam dar conta desse estranhamento): paridade entre diferenças, assimetria recíproca, dualismo em perpétuo desequilíbrio ou mesmo um “contrato” sinalgamático de beneficiência.

A dialética perspectivista ameríndia aplicada à proudhoniana pode ser também uma contribuição importante à antropologia do valor buscada por Graeber (2001). Pois a concepção de uma série a partir de perspectivas diversas abala a “unidade” de medida (e de valor...) da série, apresentando entre-duas “unidades”. Sem unidade não há classes, como notou Lima – e se a desigualdade de valor é um elemento fundamental da “sociedade de classes”, a recusa da unidade de medida oferece uma resposta libertária para a antropologia do valor de Graeber e suas questões anarquistas de fundo. Aliás, talvez por isso os iroqueses tenham “se dividido em classes” (conforme o julgamento do autor) apenas por um curto

período histórico, não mais de uma geração (GRAEBER, 2001, p. 124), ou seja, menos de um ciclo! Seria esse período uma espécie de “quase” “sociedade de classes”, altura mais extrema que o pêndulo temporal atingira antes de oscilar para o polo contrário à divisão de classes? Considerando a dialética anarcoindígena aqui delineada, a resposta pode ser positiva.

De todo modo, a dialética instável do entre-dois contribuiria para a análise que Graeber faz do “wampum”, contas feitas de conchas de duas cores (“branca” e “preta” ou “roxa”) que eram usadas como moeda de troca entre iroqueses e norte-americanos não indígenas no século XVII. Graeber nota que, entre os indígenas, o wampum diferiu da moeda, em transformações políticas e de gênero. Se na relação com os brancos é “moeda”, entre os índios servia para pedidos de paz contra a vingança de sangue, através da prestação de contas brancas (consideradas como femininas, pacíficas, ligadas à vida). A prestação do wampum branco parece uma busca por paridade sem certeza de equivalência ou “troca”, e não uma compensação ou garantia de que o desejo de vingança fosse cancelado, sendo semelhante a um pedido de perdão, como já reconhecia Henry Morgan (GRAEBER, 2001, p. 133), pioneiro no estudo do (con)federalismo iroquês. Tais contas brancas costuradas às pretas/roxas (consideradas masculinas, guerreiras, ligadas à morte) compunham um método sensível de memorização de acordos federativos através de “cintos” combinando desenhos de ícones e índices de alianças e armistícios simbolizados por contas brancas num fundo de contas pretas/roxas. A característica concreta dual desequilibrada das cores do wampum parece valiosa nessa abertura contra a fixação da medida de valor, inspiração para formas anarquistas de lidar com medidas e valores.

Isso posto, a Liga Iroquesa reforça a importância federativa da perspectiva feminina, como já detalhou Morgan (1877), atenuando a força guerreira masculina. Assim como as a’uwe-xavantes, estas são soluções (con)federativas interessantes diante do aspecto machista da teoria proudhoniana sobre a necessidade política da força (PROUDHON, 2012; PRICHARD, 2008), podendo talvez contribuir com a discussão feminista sobre paz, guerra e violência, desde as relações internacionais às domésticas (cf. MOURA, 2005; SANTOS, 2011), e com a prática do feminismo nas organizações anarquistas.

Fuga para outras aberturas

Retorna-se assim, de modo transformado, para a proposição inicial do diálogo, sob sua forma de dialética sem termo, reconhecendo a diferença de perspectivas nas perturbações e ruídos entre linguagens (não tão) estranhas entre si. Confrontadas, essas perspectivas desviam para outra perspectiva possível. Essa dialética perspectivista apresenta uma abertura à alteridade encontrada na “afinidade eletiva” entre antropologia, anarquismo e formas ameríndias. Afinidade

que é menos uma síntese do que uma afinação, ainda que numa harmonia complexa, apta às dissonâncias.

Com essa abertura, o modo de vida ameríndio apresenta, para o anarquismo, uma concepção da hospitalidade como maneira de agir desviante da política de mando e obediência, uma inversão da autoridade, que precisa promover a beneficência alheia em vez de acumular poder e recursos. Inspiração importante para a organização anarquista, repensando a ação “política” do “centro” para a “periferia”, pela prática da generosidade na dilapidação do próprio poder e pela receptividade para outras perspectivas e ações, descentrando-se. Isso envolve deixar-se transformar pela “política” alheia – ou pelos desvios e fugas da política: as relações entre gerações, gêneros, o lúdico, a entre-dualidade na medida do valor, entre outros temas que não foram desenvolvidos aqui, como as noções de pessoa e corporalidade.

No que toca à pesquisa antropológica, isso passa pela atividade do etnólogo, que inverte sua autoridade etnográfica no infindável processo aprendiz de tornar-se gente como a gente com quem pesquisa participativamente (FALLEIROS, 2013). Esse processo de diálogo, apresentado ao longo do texto, pode ser um modo de fazer antropologia que leve ao limite sua relação com a liberdade e a diferença: diálogo com a alteridade, tratamento dos polos do diálogo como perspectivas diversas (que podem ser afinadas, ainda que dissonantes), considerando que dessa relação não virá uma síntese, mas perspectivas desviantes num movimento instável e sem solução de continuidade.¹² Assim o método se afina a diferenças e pode caracterizar uma antropologia anarquista¹³ quando se trata de abordá-las no que oferecem de alternativa à dominação.

Enfim, essa afinação transformadora (pois não unissonante) entre anarquismo, antropologia e perspectivismo ameríndio aponta para uma ciência que é, ao mesmo tempo, “outra coisa que uma ciência” (CLASTRES, 1968, p. 90), afetada

¹² O perspectivismo como método antropológico não é inédito, e aqui reforço seus elementos libertários e dialógicos. Ele aparece até mesmo na antropologia de adversários de perspectivistas famosos como Viveiros de Castro – tal qual João Pacheco de Oliveira. A “rotação de perspectivas” foi identificada por John Monteiro (2002) na “viagem de volta” do etnógrafo afetado pela gente etnografada na obra de Oliveira, numa crítica ao colonialismo, transformando a produção científica. Dessa forma, o reconhecimento de mito-lógicas e mito-historicidades características da América indígena, recuperado aqui, não pressupõe uma estagnação essencialista da identidade ameríndia no passado pré-colonial, como poderia supor Oliveira a respeito da etnologia indígena, mas a percepção de que existe, sim, uma possibilidade de diálogo e transformação a partir das contribuições dessa gente que podem ser inovadoras – verdadeiras decolonizações da teoria e da política.

¹³ Não a única possível, pois uma etnografia do Estado revelando sua operação, por exemplo, não deixaria de interessar estrategicamente à perspectiva anarquista ou talvez de encontrar desvios ali.

pela “indianidade” não apenas em relação ao passado, mas num vai e vem que faz “uma promessa de futuro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011) contra o ciclo vicioso da autoridade em nome do Um.

Referências bibliográficas

- ANSART, Pierre. *Sociologie de Proudhon*. Paris: PUF, 1967.
- ÅRHEM, Kaj. Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. (Org.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993. p. 109-26.
- BAKHTIN, Mikhail. *The Dialogic Imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1988 [1981].
- BERTHIER, René. *Do federalismo*. São Paulo: Imaginário, 2014.
- BORBA, João. Um relativismo de base cética na dialética de Proudhon. *Verve*, São Paulo: Nu-Sol., n.5, p. 142-56, 2004.
- BOUGLÉ, Célestin. *A sociologia de Proudhon*. São Paulo: Imaginário, 2014 [1911].
- CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In: *Lévi-Strauss*. São Paulo: L’arc, 1968. p. 87-90.
- _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].
- _____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980].
- _____. Liberdade, mau encontro, inominável. In: CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUI, M. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense. 2008 [1982]. p. 109-23.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980]. v. 5.
- D’HÉRICOURT, Jenny. *La Femme affranchie*. Paris: A. Bohné, 1860.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.
- FALLEIROS, Guilherme Lavinas Jardim. *A dádiva e o círculo: um ensaio sobre reciprocidade a’uwe-xavante*. São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo (USP).
- _____. Casas, corpos, nomes e outras dádivas: hipóteses sobre reciprocidade e tradição a’uwe-xavante. In: AMADO, R. de S. (Org.). *Estudos em línguas e culturas macro-jê*. São Paulo: Paulistana, 2010a. p. 45-67.
- _____. Políticas musicais e corporações corporais: de Mauss aos A’uwe-Xavante. Apresentação em grupo de trabalho. 27ª Reunião Brasileira de Antropologia. Belém do Pará, 2010b.
- _____. *Datsi’a’uwedzé: vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. São Paulo, 2011. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia So-

- cial, Universidade de São Paulo (USP).
- _____. Notas de mito-história política a'uwe-xavante. Grupo de Trabalho "Repensando a política da América indígena: liderança, contra-Estado, respostas às formas modernas", 28a. Reunião Brasileira de Antropologia, PUC-SP, São Paulo. 2012a.
- _____. Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central. *Universitas Humanística*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, n. 75, p. 251-74, 2013.
- _____. Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo protoestruturalista e dualismo perspectivo. *Revista da Biblioteca Terra Livre*. Ano 1. n. 2, p. 45-58, 2015.
- FEDERAÇÃO ANARQUISTA DO RIO DE JANEIRO. Anarquismo Social e Organização. (Programa político). Rio de Janeiro, 2008.
- GAYUBAS, Augusto. Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado. *Germinal – Revista de Estudios Libertarios*. 9, Madrid, p.17-30, 2012.
- GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante – Auwe Uptabi: povo autêntico*. São Paulo: Dom Bosco, 1972.
- GRAEBER, David. *Toward an Anthropological Theory of Value: the false coin of our own dreams*. Nova York: Palgrave, 2001.
- _____. *Fragmentos de uma antropologia anarquista*. Porto Alegre: Deriva, 2011a [2004].
- _____. *Debt: the first 5,000 years*. Nova York: Melville, 2011b.
- GRAHAM, Laura. *The Always Living: discourse and the male lifecycle of the Xavante indians of Central Brazil*. Ann Harbor: UMI, 1990.
- _____. A Public Sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of the discourse in Xavante. *American Ethnologist*. v. 20 n. 4, p. 717-41, 1993.
- GUÉRIN, Daniel. *Proudhon: textos escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- GURVITCH, Georges. *Proudhon, sa vie, son œuvre*. Paris: PUF, 1965.
- HÉRITIER, Françoise. *L'Exercice de la parenté*. Paris: Hautes Études-Gallimard, 1981.
- _____. Articulations et substances. *L'Homme*. Paris: Editions EHESS, n. 154/155, p. 21-38, 2000.
- INGLIS, David; ROBERTSON, Roland. From Republican Virtue to Global Imaginary: changing visions of the historian Polybius. In: *History of the Human Sciences*. v. 19 n. 1, p. 1-18. 2006.
- KUPIEC, Anne. L'Œuvre de Pierre Clastres et le renouveau de la pensée anarchiste. In: ABENSOUR, M.; KUPIEC, A. *Cahier Pierre Clastres*. Paris: Sens & Tonka, 2011.
- LEFORT, Claude. O nome do Um. In: _____; CLASTRES, P.; LEFORT, C.;

- CHAUI, M. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 2008 [1982]. p. 125-72.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Reciprocity and Hierarchy. *American Anthropologist*, v. 46, n. 2, 1944.
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1958].
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: EDUSP, 1976 [1949].
- _____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 2008 [1962].
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1955].
- _____. *O homem nu*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011 [1971].
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: re-flexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: CAIXETA DE QUEIRÓS, R.; NOBRE, R. F. (Orgs). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008. p. 209-63.
- LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986 [1980].
- LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Angela. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. Coleção Antropologia da Educação.
- LOWIE, Robert. Political Organization of American Aborigenes. In: DU BOIS, C. (Org.). *Lowie's Selected Papers*. University of California Press, 1960 [1948]. p. 273-76.
- MACEDO, Valéria. Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani. *Revista Tellus*. Campo Grande, n. 21, ano 11, p. 25-52, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950].
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1984 [1967].
- _____. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. _____. (Org.). Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues. *O dono dos sonhos*. São Paulo: Razão Social, 1991.
- MONTEIRO, John. Resenha: Ensaios em antropologia histórica. *Mana*. Rio de Janeiro v. 8, n. 1, p. 234-37, 2002.
- MORGAN, Lewis H. *Ancient Society*. Londres: MacMillan & Co, 1877.
- MORRIS, Brian. Anthropology and Anarchy: their elective affinity. GARP11. Londres: Goldsmiths Anthropology Research Papers, 2005.
- MOURA, Tatiana. *Entre Atenas e Esparta: mulheres, paz e conflitos armados*. Coimbra: Quarteto Editora, 2005.
- PASSETTI, Edson. Heterotopias anarquistas. *Verve*, 2, São Paulo: Nu-Sol, p. 141-73, 2002.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Notas sobre uma certa confederação guianense.

- Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém do Pará. NHII-USP/EREA/CNRS/MPEG, out./nov. 2006.
- _____. Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 857-83, 2011.
- _____. *Festa e guerra*. São Paulo. Tese (Livre-docência) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- _____; SZTUTMAN, Renato. Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. *Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social*. 33ª Reunião da Anpocs, Caxambu, 2009.
- _____. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 401-443, 2010.
- POCOCK, John, *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003 [1975].
- PRICHARD, W. A. L. *Justice, Order and Anarchy: the international political theory of Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)*. 2008. Tese (Doutorado) – Loughborough University
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Proudhon*. RESENDE e PASSETI (orgs.). São Paulo: Editora Ática, 1986.
- _____. *A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*. Seleção e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- _____. *Do princípio federativo*. São Paulo: Editora Imaginário, 2001 [1863].
- _____. *Sistema das contradições econômicas, ou, filosofia da miséria*. São Paulo: Ícone, 2003 [1846].
- _____. Da guerra e da paz, uma nota biográfica. *Verve*, São Paulo: Nu-Sol, n. 21, p. 87-100, 2012.
- RAMIRES, Marcos de Miranda. *Datsina damro: um estudo do casamento entre os Xavante de Marãiwatsédé*. Manaus, 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas.
- SANTOS, Rita. Perspectivas feministas e pensamento sobre e para a paz: (re)conhecer as violências e resgatar as pazes. Coimbra: Oficina do Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, n. 363, 2011.
- SCOTT, James C. *The Art of Not Being Governed: an anarchist history of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- SEEGER, Anthony. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- _____. *Nature and Society in Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J.; SOUBERYAN, O. (Eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.

- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- _____. Introdução: pensar com Pierre Clastres, ou da atualidade do contra-Estado. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 54, n. 2, p. 557-76, 2011.
- _____. Metamorfoses do Contra-Estado – Pierre Clastres e as políticas ameríndias. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 13, 2013.
- SZTUTMAN, Renato; MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Sobre Lévi-Strauss e Filosofias Indígenas – entrevista com Renato Sztutman, *Ponto Urbe* [Online], 16, 04 set. 2015. DOI: 10.4000/pontourbe.2753. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/2753>> Acesso em: 13 set. 2016.
- VIANNA, Fernando. *A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios xavantes*. São Paulo, 2001. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- _____. *Boleiros do cerrado: índios xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: humanity and divinity in an amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press. 1992 [1986].
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-44, 1996.
- _____. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras). In: SZTUTMAN, R. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 238-59.
- _____. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 257-68. 2011.

autor**Guilherme Lavinas Jardim Falleiros**

Graduado e licenciado em Ciências Sociais (USP), mestre e doutor em Antropologia Social (USP), participou do Núcleo de História Indígena e Centro de Estudos Ameríndios, é membro do coletivo gestor da Casa da Lagartixa Preta “Malagueña Salerosa” e pesquisador independente.

Recebido em 29/03/2016

Aceito para publicação em 17/10/2016